



TITLE:

ニーチェの実験という隠喩について

AUTHOR(S):

児玉, 斗

CITATION:

児玉, 斗. ニーチェの実験という隠喩について. 哲学論叢 2008, 35: 34-45

ISSUE DATE:

2008

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/96283>

RIGHT:

ニーチェの実験という隠喩について

児玉 斗

序

ニーチェの哲学の仕方を「実験」に見、この「実験」を手がかりとしてニーチェの哲学の解釈を行うという研究者はさほど珍しいものではない。既に 1934 年にカール・レーヴィットが自著『ニーチェの同じものの永遠回帰の哲学』を、「ニーチェの哲学の体系的性格は、彼が自分の哲学的実験を企図し持続し遂行する一定の仕方から来ており、アフォリズム的性格は、実験することそのものから来ている。彼が幾度か変化したことの単純な意味も、彼の思索が持つそのような原則的に実験的な性格から理解されなければならない」(Löwith, 1986, S.15)という文章で始めている。とはいえ彼はニーチェの思索の「実験的な性格」について踏み込んだ見解は示していない。同時期にはヤスパースも『ニーチェ——彼の哲学を理解する手引き』(Jaspers, 1981)でこの実験に触れ、またハイデガーも 36 年から 37 年にかけての冬学期に行った最初のニーチェ講義の中で、最高の価値を定立することを事とする「新しい哲学者」は「試みる者」である、という点に注目している(Heidegger, 1985, S.32: Vgl. ders., 1998, S.25)。しかし両者とも敷衍することはなかった。その後にはカウフマンによる言及などもあるが、やはり 1980 年のカウルバッハ『実験的哲学というニーチェの理念』(Kaulbach, 1980)こそがニーチェの実験についての代表的な研究と言えよう。その後もマウラーの「ニーチェと実験的なもの」(Maurer, 1984)やゲルハルトの「」実験的—哲学« 再構築の試み」(Gerhardt, 1988)などの論文やピヒト『ニーチェ』(Picht, 1988)などが、この問題点への寄与を図っている。

しかし彼らは皆、実験をニーチェの重要な術語と考えている。例えばカウルバッハは、「実験することという方法」としばしば記し(Kaulbach, 1980, S.IX, XII, 132, 142, 143, usw.)、実験をニーチェが則る「方法」だという考えを表明している。またゲルハルトは、ニーチェが従来の哲学を再構築する試みとして「実験的—哲学というプログラム」(Gerhardt, 1988, S.170: vgl.S.167)を考えいた、と見ており、その理解の手がかりとして十点を挙げている。

だがこの実験という語は隠喩なのである。先取りするなら、実験で以て譬えられていたことが、後期になって、ニーチェの意味での哲学に取り込まれてしまうのである。

1. 確証の無さ

ニーチェの実験という譬の意味は何なのか。ニーチェ自身の言葉を拾ってみると、まず第一に、「確証の無さ」ということが挙げられる。「人は慣れたことを、より容易く、より上手く、従ってより好んで、する。人はその際に快を感じ、そして慣れたものは確証され（*sich bewähren*）ていること、それ故に有益であることを、経験から知っている。或る仕来り（*Sitte*）に従って生活出来る以上、その仕来りは、新しいが未だ確証されていないあらゆる試み（*alle neuen, noch nicht bewährten Versuchen*）とは反対に、効果的で有利なものとして証明されているのである」（MA 97）。従来の仕来りが最も有益であるかどうかは誰にも分らない。慣れているということだけが、その仕来りが確証されているという感情の根拠である。しかしそう感じるが故に、人は権力を振り始めると自分の仕来りを強制し始めることになる。「試み」は、従って、そのような有益だと証明されてきた（ように感じられる）仕来りを離れて「未だ確証されていない」ことを行うことである。

では、「試みる」ことで「未だ確証されていない」ことは「確証された」ことになるのだろうか？ まさにこの点にカウルバッハは注目し、この語「確証する」の原義が「真にする（*wahr machen*）」であることから、ここにニーチェの真理論を組み合わせる（尤も、彼はニーチェのテキストから「確証する」という語を引き出してくるわけではないが）。即ち、ニーチェの意味での真理とは「よりきちんと確証されている」（Kaulbach, 1980, S.137f.）ということである、と。そしてこう記す、「ニーチェの「実験的哲学」は、孤独と孤立そして徹底的な世界喪失性から実験において確証された共通の世界解釈へと還りつくために、疎外と徹底的懷疑との道を選ぶのである」（Kaulbach, 1980, S.157）、と。共通性への帰還、これをカウルバッハはニーチェが言う「快復」なのだと捉える。

だがニーチェには、「共通（*gemein*）」ほど嫌悪した事柄はない。一切を等し並に見ることである「共通」や「水平化」という視点、それらと戦ったのがニーチェである⁽¹⁾。それ故に彼は「是認する（*rechtfertigen*）」という語を愛用する。これは既に処女作『悲劇の誕生』において「生存と世界とは審美的現象としてのみ永遠に是認される」という有名な命題で用いられている語である。この語に対置されるのが「和解する（*versöhnen*）」である。法（*Recht*）に適っている（或いは、適っていない）と判ずる「是認」（或いは非認）に対して、「和解」とは争う両者が互いに歩み寄り妥協するのである。まさに「水平化」を目指すのである。故にしばしば「和解」に対して彼は激しい嫌悪を示している⁽²⁾。実験はそのような微温的な共通なものや水平の状態を目指すのではない。

また「確証」についてもカウルバッハは取り違えている。「確証された」世界解釈を手にするために、実験がなされるのではない。そしてこの点こそがこの語が隠喩であると私が

主張するところである。カウルバッハがこのように取り違えることになったのは、自然科学の分野⁽³⁾で用いられるこの語に、仮説検証という意味合いがあることに因るのであろう。検証としての実験により「よりきちんと確証される」こと、それを「実験的哲学」だとカウルバッハは捉えたのである。だが、もしこの語に自然科学の意味合いをこそ読み込むのであれば、さらに「追実験」や「対照実験」はどうなっているのか、と問う必要がある。しかしニーチェの実験は他人が再び繰り返すことの可能なものではないし、対照的な実験を行うということも全くの無意味である。このニーチェの実験は、そういう実験をそのまま術語とした語なのではなく、隠喩なのである。

しかし、実験という隠喩には、確かに、ニーチェの他の隠喩とは違う響きがある。また、この「未だ確証されていない」ことを行うことということの譬としては、「実験」以外にも、「冒険」や「船出」などの語⁽⁴⁾をニーチェは愛用している。とりわけ「船出」となれば、ブルーメンベルクが『難破船』(Blumenberg, 1979)において詳細に論じたように、古来より多くの使用例がある。「実験」の意味するところを「未だ確証されていないこと」とするのであれば、ニーチェ特有の哲学の方法でも何でもなく、よくある隠喩の変奏に過ぎないことになる。だが多くの論者が、「冒険」や「船出」ではなく、まさに「実験」をこそニーチェ独特のものだとして取り挙げているのは、この語にそれ以外の響きをも感じたからであろう。

2. 厳密

ニーチェのテキストから直接に取り出せる、「実験」の別の意味は、「厳密」である。彼はこう記している、「しかし我々、彼らとは別の、理性渴望者 (Vernunft-Durstigen) である我々は、自分の体験を、科学の実験 (eine wissenschaftliche Versuche) のように、刻一刻、一日一日、とても厳密に (streng) 見据えようとする」(FW 319)、と。このアフォリズムは「自分の体験の解釈者として」と題され、認識における正直を主題としている。即ち宗教者たちは自分たちの体験を解釈するに当り、その体験の際に欺瞞や幻想によって理性が曇らされていなかったかどうかを真摯に自問することをせず、逆に理性に反するものをこそ渴望するので、奇蹟や再生などを体験したり天使の声を聞いたりしたと解釈することになる。しかし我々は彼らとは違い理性をこそ渴望する者であり、自らの体験を厳密に認識するのだ、というのがこの引用箇所文脈である。単に確証されざることを「やってみよう」というだけではなく、そこに厳密さをも求めるのである。

「科学の実験」を行う際の科学者のような「厳密」とは、ニーチェ自身がこのアフォリズムの始めに言い換えている通り「正直 (Redlichkeit)」⁽⁵⁾の問題でもある。認識における

正直の問題は、『人間的、余りにも人間的』以来ニーチェの大テーマであった。『人間的』では終始認識が問題とされ、最後に「確信と公正とについて」⁽⁶⁾という題で纏められる九つのアフォリズムが置かれる。その中で、哲学や政治、芸術の天才などと並べて「公正の天才」というものが挙げられ、こう記される、「公正の天才のやり方は、事物に関する判断を幻惑させたり混乱させたりするもの全てを心から憤って避けることである」(MA 636)、と。ここで問われる「公正 (正義Gerechtigkeit)」は、まさに「正直」と同じことを意味している。つまりここで公正が問われているのも認識の公正さという文脈においてのことであり、敵はここでも宗教、とりわけキリスト教である。この一連のアフォリズムの中でも「不合理ゆえに我信ず」を理性一般に対する中傷として捉えている(MA 630)。キリスト教の不正さとしてニーチェは具体的には、説教壇の上から酷い読み方の術を教える、つまり聖書のテキストを正直に公正に読むのではなく、旧約聖書の一切はキリスト教の暗示や予言であると恣意的に解釈されるようになった、という点を挙げる(MR 84)。この例で取り上げられているのが「文献学」であることから判る通り、「科学的実験」は何も試験管やビーカーや遠心分離機を使うような実験だけが念頭に置かれているのではない。ドイツ語の「科学 (Wissenschaft)」が「学問」の意味である通り、自然科学だけではなく学問一般における様々な「試み (Versuch)」が、「厳密に」「正直に」「公正に」為され観察され解釈される、と言うのである。だからこそ『人間的』の最後のところで、思索の邪道に対する本能的な不信を涵養するために「今では誰であろうと少なくとも一つの学問を根柢から識っているのなくてはならない」(MA 635)と述べてもいた。

3. 能動性

ところで前節に挙げた『人間的、余りにも人間的』六三六番からの引用は、以下のよう
に続く。「従って公正の天才は確信の敵である。何故なら彼は、生きているものであれ死んだものであれ、現実のものであれ考えられたものであれ、どんなものにもそれぞれのものを与えようと欲するからである——そしてそのために公正の天才はそれを純粹に認識しなくてはならない。それ故彼は如何なる事物をも最も良い光の中に置き、注意深い眼でその周りを歩く」(MA 636)。ここにニーチェが「公正／正義」についてどのように捉えているかが明確に現れている。即ち、キケロの「各人に各人のものを (suum cuique)」という言葉で名高い、配分的正義である。「どんなものにもそれぞれのものを」というこの箇所はまさにキケロの言のドイツ語訳「Jedem das Seine」⁽⁷⁾で以て述べられているのである。しかし「どんなものにもそれぞれのものを与えようとする」という正義が、「純粹に認識する」ということにどのように関わると言うのか。

ここで思い起こさねばならぬのが、カントのあの「コペルニクス的転回」である。カントはこう記していた、「それ故、対象が我々の認識に従って規定されなければならないと想定することで、形而上学の課題がより捗らないものかどうか、一度試みてみよう」(B XVI)、と。この「実験」の結果は無論実に捗々しいものだったのであり、形而上学が要求する最大の課題たる無条件的なものについての矛盾がこの「コペルニクス的転回」によって「解消する」(B XX)ほどであった。ところでこのような考え方の「転回」は、数学や自然科学の着想を模倣したものであった。つまり「理性は、自然から学ばなければならないことやまた理性が自身のみでは何も知ることのないであろうことを、理性自身が自然の中へ置き入れたものに従って、自然の内に求めるのである(自然になすりつけるのではなくて)」(B XIV)、という着想に倣い、形而上学にも同じやり方を応用したのであった。ニーチェが『人間的』で述べている認識が、どこまでカントのいう認識に適っているかは、差し当り問題ではない。認識することを言うのに「与える」という語を使っている理由がここにあるという確認だけでこの点は通り過ぎよう。見落してならないのはこの「コペルニクス的転回」のところでカントが述べている「実験」についての考えである。「予め立てられた計画に従って為されたのではない偶然的な観察は、理性が求めた必要としている必然的法則には、決して繋がらない」(B XIII)⁽⁸⁾。そうではなくて原理に従ってのみそのような「必然的法則」といえるのである。そしてこの原理に従って理性は実験を考え出す。原理と実験との両方が必要だ、というのが、ガリレイやトリチェリ、シュタールの例を挙げてカントが説明している実験の意義である。そして彼は象徴的な譬を出す。自然を相手にするとき、理性は生徒なのではない、裁判官なのだ、と。何故なら「生徒は、教師が欲することを何でも、前で言われるがままにする。しかし任じられた裁判官ともなると、証人に対して、自分が前に差し出した質問に答えることを強いる」(Ebd.)からである。受動的に自然を観察するのではなく、能動的に問い立てていくのが実験なのである⁽⁹⁾。そして研究者のこの姿勢もまたニーチェが強調する点である。

中期においてニーチェは能動性と受動性との語り分けに苦心していた。キーワードは「情動 (Affekt)」である。初期から中期にかけて彼は情動に否定的であり続けた。アッティカ悲劇において芸術を生み出すディオニュソスの陶醉が、エウリピデス以降の墮落した悲劇においては情動に成り下がる(GT 12, 19)、「自由な精神」になるにつれて情動からは清められる(MA 34)、人は情動に従って非理性的なことをする(VMS 70)、古代の賢者たちが情動に対する理性の勝利を言ったのに、キリスト教は逆に理性に有罪を宣告して神への狂信的な愛などのような情動に軍配を上げている(MR 58)、等々。ただ中期においてこの「情動」の類義語であった一つの語が、その類義性を失う。それは「情熱 (Leidenschaft)」である。『悲

劇の誕生』では情熱と情動とはほぼ同義であり、言い換え語として用いられていた(GT 5, 19)。しかし中期になりこの両語は分岐する。分岐が最も明確に現れているのは、この時期の或るメモである。「スピノザ。我々は欲求と情動とによって我々の行為の内に規定されている。認識は動機であるためには、情動であらねばならない。——私は言う、認識は動機であるためには、情熱であらねばならない」(NL 1880 11[193])。ここでもまた認識が問題であることから分るとおり、情動と情熱との分岐もまた認識に関する。中期においてニーチェが見出した「認識の情熱」がこの分岐を生んだのである。認識をもっと広げよう進めようとすることは、ましてや認識を公正に厳密にしようとすることは、まあこのぐらいでいいかなと妥協したり折り合いをつけたりすることと、どちらにしようかと選ぶような問題ではない。多くの者が、まあこのくらいで、と妥協している中に、そのような妥協では熄まれずに、もっと厳密にもっと公正にと認識を推し進め、コロンブスの如くに船出してしまう者がいるのである。この少数者は、妥協することを良しとしなかったというよりも、遥かに強い情熱に駆られたのである。これをニーチェは「認識の情熱」と呼ぶ。この情熱からこの少数者はさらなる認識を求めるのである。「情動」も「情熱」も、語源を迎ればどちらも「affectus」に、さらには「pathos」に、帰ってしまい、受動という意味合いが色濃く出て来る。しかし「認識の情熱」は受動的に認識を欲するという情熱ではない。逆に自ら能動的にさらなる認識へと進むのである。故にニーチェはこの意味での情熱を「新たな情熱」(MR 429, FW 123)と呼ぶ。そして後期の『道徳の系譜』に至ってニーチェは一つの対に気づく。それは「能動と反動(反応Reaktion)」⁽¹⁰⁾という対である。情動にも能動的情動と反動的情動とがあるというのが彼の発見であった(GM II 11)。あの「ルサンチマン」はこの「反動」の系列の総称である。

4. 歴史性

ニーチェの実験という隠喩から読み取れるもう一つの意味は、「歴史性」である。この語はここでは、『人間的、余りにも人間的』の冒頭のアフォリズムでニーチェが使った意味で使われる。ニーチェはそこで、「最早自然科学から切り離しては全く考えられ得ないものであり、あらゆる哲学的方法の中で最も若いものである、歴史的哲学」(MA 1)と記していた。この「歴史的哲学」は何を言うのか。このアフォリズムは、「哲学の諸問題は、今また殆どあらゆる点で二千年以前と同じ問いの形式をとっている、或るものがその反対のものから、例えば、理性的なものが理性を欠くものから、感覚するものが死んだものから、論理が非論理から、関心なき直観が欲望的意志から、他人のための生が利己主義から、真理が諸々の誤謬から、如何にして発生し(entstehen)得るか？」という問で始まる。ここで発生し

てくる「或るもの」は、その生まれ来る基の「反対のもの」よりも、伝統的により高い価値を与えられている。そして従来の哲学たる「形而上学的哲学」は、理性的なものや論理や真理などの価値あるものが如何にして価値の低いもの或いは価値の無いものから発生し得るか、と問うているのだ、とニーチェは言う。発生しては来ない、と「形而上学的哲学」は答える。それではそのより高い価値のあるものは如何にしてこの世界に到来したのか。

「奇蹟的起源 (Wunder-Ursprung)」によって、というのがこの従来の哲学の答であった。つまり「物自体」や「神の国」や「彼岸」などから、与えられたのである。しかし最若年の「歴史的哲学」は、そもそもあのような反対のものというのが形而上学の先入見に過ぎないと、批判する。「厳密に表せば、非利己的な行為も、完全に無関心な直観も、存在しない。両者とも根本要素が殆ど蒸発したかに見えるような、そしてただ最も細かな観察にとつてのみ僅かに存在していると分るような、昇華物に過ぎない」。ここで対比されているのは、「奇蹟的起源」から価値あるものが与えられているという点と、価値あるものは価値なきものから「歴史的に」発生したという点と、である。続く第二番のアフォリズムの言葉をも用いれば、歴史的に発生し発展し生成したということへの感覚の欠如が、従来の形而上学的哲学の陥った誤謬の原因なのであった。この対比は以後のニーチェの思索の大枠を決定づける極めて重要な対比である。

ではこのような「歴史性」と「実験」とはどのように関るのか。歴史性と奇蹟的起源とのあの対比で最も肝心な対比点は、価値あるものの到来の速度についてである。「奇蹟的起源」からは、価値あるものは「一挙に」「突然に」与えられる。ダマスカス街道でパウロが聞いたり、アルク村のジャンヌが聞いたりした声は、まさに「突然に」「一挙に」下ったのであった。そう、「実験」という譬喩は戦闘的に用いられているのである。敵は「啓示」である。但し、「啓示」を論駁しようとするのではない。論駁する (widerlegen) とは「wider」という文字の通り、何かに対して対抗したり反逆したりすることであって、これはまさに「反動 (反応 Reaktion)」である。だからニーチェは「論駁など私に何の関わりがあろうか」(GM 序 4)と言う。事実、神の啓示を受け取ったと主張する人を論駁するのは無理であろう。当人が「本当のところ私は何を体験したのか？ あの時私の中で、私の周りで、何が起ったのだ？ 私の理性は充分明かかったか？ 私の意志は感覚のあらゆる欺瞞に対抗したか、幻想的なものからの防衛に勇敢であったか？」(FW 319)、と厳密に正直に公正に自問するしかない。

「啓示」が一挙に突然に下るのに対して、「実験」は「漸進的に」「ゆっくりと」進む。

「刻一刻、日一日」(FW 319)、さらには「数世紀にも亘って」(FW 7)、否この実験は検証実験ではない以上ひよつとすると無限に、実験は継続されるのである。価値あるもの、例

えば理性は、神によって人間に等しく与えられているのではない。そうではなくて価値なき非理性から発生し発展し生成してきたのである。「全ての事物は長い間存続すると漸進的に理性が染み込むので、そのために理性性が非理性の出であるということが、本当らしくは見えないようになる」(MR 1)。

前節で挙げた「情動」にニーチェが否定的見解であり続けたのは、情動が或る感情の突発であるからである。対して情熱はもっと持続的なもの、とニーチェは見た。だからこそより厳密なより公正な認識を目指す認識の情熱ということを語り、一時の気の迷いかもしれない情動的なものとの差異を明確にしたのであった。

5. 悦び

実験は確証されざる事柄に踏み出す行為であり、しかも厳密に正直に公正に行わなければならないという厳しさがある。実験は危険なのである。では止せば良いのではないか。しかし「認識の情熱」を有している者にとっては止めるという選択肢は有り得ない。それではその者は嫌々ながらにしかし避け難く実験に駆り立てられるというのだろうか。これは如何にもショーペンハウアー的なペシミズムの世界である。だがニーチェは、このような「認識の情熱」を有している者は実験に対する悦びを持つと考える。「我々は誤りや試みること (Versuchen) や暫定的なものと考えること (Vorläufig-nehmen) などへの勇気を再び獲得した」のであって、それ故にこう言い得る、「我々は自分自身を実験しても構わない (dürfen) ! そうだ、人類が自らを実験しても構わない !」(MR 501)、と。この「勇気」がまたニーチェの哲学において重要な位置を占めている。「認識の影響は或る人間の気質によって決定される」(MA 34)と彼は記す。彼の根柢には、所謂自由意志は捏造されたものであるという思想があり、人間は好き勝手にあれやこれやの行為を為し得るのではなく、必然的に行為している、と見做している。そして世界もまた必然的なのであるが、この世界を前にして「劣悪な気質」つまりは「臆病」の人は不安に駆られたり怖気づいたりし、その余りこの世界に背を向けて、「不変的」世界があるという形而上学的思想へと逃げ出す。しかし「良い気質」つまりは「勇気」の人は逃げたりせずにこの世界に踏み止まるのである。『曙光』においては「権力の感情」について詳細に論じられているのであるが、まさに「勇気」の人は「権力の感情」に溢れており、それ故に実験しても「構わない」とまで言い得るのである。或いはさらに、「我々自身が我々の実験であり実験動物 (Versuchs-Thiere) であろうとする (wollen)」(FW 319)とまで言い得るのである。この、「我々自身が我々の実験である」という点は、すぐ後のアフォリズム(FW 324)でさらに先鋭化され、「生が認識者にとって実験であつても構わない」という思想になる。しかもこの思想は、生は従来考

えられていたような義務や宿命や欺瞞であるのではないという点で、「大いなる解放者」と呼ばれるのである。これをニーチェは一つの原則に纏める。即ち「生は認識の一個の手段である」と。「心にこの原則を懐くことで人は、ただ勇敢だけではなく、悦ばしく生き悦ばしく笑うことすら出来るのだ！」。

この悦びは、『悲劇の誕生』以来ニーチェの問の一つであった「学問」「学者」についての問への、ニーチェなりの答である。だからこそ『悦ばしき学問』という表題がつけられたのであった。後に、「未来の哲学者」を「懷疑者」や「批判者」と並べて「実験の人間」とも呼んだとき、「私が彼らを敢えてこのように命名した名前によって、既に私は試みることと試みることの快とをはっきりと強調したのである」(JGB 210)と記してもいる。逆に実験に快を覚えられず、実験の危険の中を漂い続けることに臆病な者たちは、価値は定まった、として実験におしまいを告げるのである(AC 57)。

結

本稿ではもっぱら中期のニーチェの実験についての言及を取り挙げ考察してきた。これは何も、後期ニーチェは実験について重要なことは言っていない、ということを意味するのではない。中期において認識の問題が全面的に問い直されている中で、格好の譬喩として度々実験という語が採用され、その中でニーチェが意図する要素はおおよそ出揃っているからである。

ところで、カウルバッハが自著の表題にまで用いた有名な遺稿断片がある。即ち、「私がそれを生きているような実験的一哲学 (Experimental-Philosophie) (NL 1888, 16[32])」という文句を含む少し長めの断片である。この語はしばしば「実験哲学」と訳される。しかし「人生哲学」「野球哲学」などと通俗的な言葉を並べてみれば明らかなように、「実験哲学」という日本語だと、「実験についての哲学」という意味になってしまい、ポパーの反証可能性についての議論などを指すことになってしまう。とはいえ、原語併記でその誤解は避け得るかもしれない。しかしそれでもまだこの語は問題含みなのである。それは、「実験哲学」と表記することで、ニーチェの「実験」という隠喩が、哲学を譬えているという点が曖昧になるということである。これは何も日本語訳だけの問題ではない。安易に「Experimental-Philosophie」という語を用いることで、ニーチェの実験と哲学との距離が忘れ去られてしまう。とりわけカウルバッハはこの語をさらにハイフン無しで引用している。表題もハイフン無しである。また、ニーチェ自身がこの断片を『この人を見よ』の序文三として書き直した際、この語「実験的一哲学」を抹消している。これらはそう簡単に見過ぎにして良い点ではない。

ニーチェは哲学について生涯問い続けた哲学者である⁽¹¹⁾。しかし中期には、現在の哲学や哲学者を、古代の哲学や哲学者との対比の上で、批判するだけである。とはいえ単純に、古代に帰れ、と言っているわけではないことは明らかであるが。それが『善悪の彼岸』になると、ニーチェの考える哲学或いは哲学者というものの積極的描写が立て続けに提示される。そもそも『善悪の彼岸』は副題を「未来の哲学の序幕」と付されており、まさに「哲学」、それも古代のそれへの回帰ではなく、「未来の哲学」が、主題なのである。そしてハイデガーが早くも重要視していたように、この哲学を為す「未来の哲学者」や「新しい哲学者」を「試みる者」と名づけたり、この哲学者の姿を描写するのに、能動性や厳密、或いは危険や悦びなど、「実験」の要素で以てすることになる。例えば前節末尾に引用した、「新しい哲学者」を「試みる者」と名づけているアフォリズム(JGB 210)をみても、それは歴然としている。そしてついに一八八八年の春から夏の時期のメモに、「実験的一哲学」という語が出現するのである。

つまりニーチェは、ニーチェの考える本来的な意味での、哲学或いは哲学者の像に「実験」という譬喩が譬えていたものを取り込んだのである。この「実験的一哲学」の覚書は、その始めに「私がこれまで理解し生きてきたような哲学」と記されている。その言い換えとして「実験的一哲学」の語が現れる。この語に付されたハイフンは、ベーコンやボイルやフック、或いは「実験的哲学クラブ」のような文脈の「実験的哲学」との差異を示すと共に、哲学に実験の隠喩が取り込まれたことをも示す、そのようなハイフンであろう。またこの点で、この隠喩「実験」は、「船出」とは違って、ブルーメンベルクの言う「絶対的隠喩」足り得ない⁽¹²⁾。あくまでニーチェの隠喩であり、そしてニーチェ自身が最後に「哲学」という概念へと取り込んでしまったのである。

註

(1) 例えばWS 267においては、未だ識られざるものに実験を行うことと、その識られざるものを支配的な習慣や人倫に適うものと為して水平化すること、とが対比されている。但しこの箇所の文脈は、他人による青少年教育はこのどちらかであって、このどちらも思索者には相応しくない、自己教育こそが相応しいのだ、というものであり、実験も水平化も併せて否定されるのであるが。

(2) Vgl. MR 504, JGB 210.

(3) ニーチェはツェルナーが、現代の自然科学では無駄な実験が繰り返されている、と嘆いたことを承けて、歴史が無味乾燥なお勉強事に成り下がっていることを批判するよすがとしている。Vgl. UB II 6 (S.292); s.a. NL 1872-73 19[92], 1873 29[24], [92].

(4) 「冒険」はMA序4, MR 314, GM II 16などを、「船出」はMA 436, FW 283, 289, ZA III „Der Wanderer“などを、参照のこと。

(5) メモの段階においては「誠実 (wahrhaftig)」という語が用いられていた(NL 1880 6[323])。

(6) ここでニーチェは「確信」ということでカントとは違うものを考えている。カントは、「もし真と見做すことがおよそ理性を有する限りのあらゆる人に妥当するのであれば、それならばその根拠は客観的に充分であり、この真と見做すことは確信と呼ばれる」(B 848)と述べている。しかしニーチェは、どれだけ大勢に妥当したとしてもそれは習慣から出来上がった仕来り (Sitte) に過ぎない、と考える。ましてカント

は、理性は万人に等しく所有されているというデカルトの強調点への信頼は揺らいでいないので「理性を有する限りのあらゆる人」と言い得るが、ニーチェにとっては理性は人間誰もが持っているものでもなければ持っている人によってもその多寡はまちまちなものなのである。

(7) なおこの三語からなるドイツ語は、ワイマール郊外のブーヘンヴァルト強制収容所のメインゲートに付されていた文句であり、現在では政治的に正しくない語になりつつあるようである。一九九八年にノキアがこの語でキャンペーンを張ったとき抗議を受けてキャンペーンを中止している。

(8) Vgl. 本稿註3。

(9) 「アリストテレスの科学的知識に関する見解は、世界の本性についての宇宙論的な仮定と、人間の心の本性についての認識論的な仮定とに基づいていた。第一の仮定によれば、本質の世界が存在し、そのれは論理的に整序しうる階層構造で秩序づけられている。この世界は基本的には目的論的であり、本質はその目的によって明らかにされる。第二の仮定によれば、人間の心は洞察の能力を付与されており、それによって本質を把握し、普遍を特殊のなかに「見る」ことができる。それは、時には抽象の能力と呼ばれ、人間はそれによって自然科学の諸前提を必然的真理として知りうるのである」(Shea, 1975, 二四頁)。「可能なあらゆる状態で事物がどうふるまうかを尋ねることによってではなく、それが自然な状態におかれたときにどうふるまうかを問うことによって、その本性を発見するべきであるとされたから、『分析論後書』のなかで実験に関して議論さなされていないとしても、驚くに値しない。自然の状態を人為的に単純化すると、判断を誤ることになると思われたのである。／近代科学は、それとは反対に、厳密な問題設定に基づく一群の人為的な条件を自然におしつけることこそが自然の秘密を明らかにするものである、と仮定している。たとえば、もしある特定の目的をもっていなかったら、トリチュリは決してガラス管を満たして皿の上に立てはしなかったであろう。自然はただ問い尋ねられた言葉でしか語らない」(同上、二五～二六頁)。しかしこのような「実験」の性格が自然科学者自身にもなかなかそうとは受け取られていないということは、同書所収のロッシの論文にも詳しい(Rossi, 1975)。

(10) 「能動と反動」は、ドゥルーズの『ニーチェと哲学』の最重要概念である。特に第二章は見出しも「能動と反動」と付されている。彼の「能動と反動」は「力 (force)」の二つの質を表す語である。しかし情熱や情動について述べている箇所は見当たらない。なお彼も一箇所実験について言及している(Deleuze, 1962, p.21)。しかも正義との関連の上でのことである。「現存 (existence) は意味を持つか」という問は哲学の最も「実験的な」問であり、正しく理解されるなら「正義とは何か」ということを意味している、というのである。

(11) 古典文献学教授としてパーゼルに來たニーチェは、『ホメロスの人格について』と題する就任記念講演を行った。その最後に、「かつて文献学たりしもの、哲学となれり (philosophia facta est quae philologia fuit)」とセネカをもじり、続けて、「あらゆる文献学的活動は、一つの哲学的世界観によって取り巻かれ、垣根を巡らされていなければならない。その哲学的世界観の中では、全ての個別的なものや分離されたものは忌むべきものとして霧消し、全体的にして統一的なものだけが存続するのである」と述べている(Nietzsche, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. II/1, S.268)。

(12) 「この隠喩が絶対的と呼ばれるということは、それが術語的要求に直面して、概念へと解消され得るのではなく、抵抗していると明らかにされ得るということのみを意味するのであって、或る隠喩が別の隠喩によって代用されたり或いは代表したり或いはより詳細な隠喩によって訂正されたりし得るということを意味するのではない」(Blumenberg, 1960, S.12)。

文献

ニーチェからの引用は以下に拠る。*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, Berlin/New York, 1980 (KSA と略記)。なお『ホメロスの人格について』はKSAには収められておらず、Nietzsche, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. II/1 からの引用。

略号：

AC：『反キリスト者』、UB：『反時代的考察』、MA：『人間的、余りにも人間的』第一巻、WS：『漂泊者とその影』、MR：『曙光』、FW：『悦ばしき学問』、ZA：『ツァラトゥストラかく語りき』、JGB：『善悪の彼岸』、GM：『道徳の系譜』、NL：遺稿断片

B とアラビア数字或いはローマ数字が記されているのは、I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* からの引用である。引用は慣例に従い、アカデミー版の表記を使用。

Blumenberg, H. (1998 (1960)). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main.

—— (1979), *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt am Main. (1989 年, 池田信雄・岡部仁・土合文夫訳, 『難破船』, 哲学書房.)

Deleuze, G. (2007(1962)). *Nietzsche et la philosophie*, Paris. (1982 年, 足立和浩訳, 『ニーチェと哲学』, 国文社.)

Gerhardt, V. (1988). '«Experimental-Philosophie» Versuch einer Rekonstruktion', in: ders. *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart, S.163-187.

Heidegger, M. (6.Aufl. 1998 (1961)). *Nietzsche I*, Stuttgart. (2000 年, 円増治之、セヴェリン・ミュラー訳, 『ニーチェ 1』, 創文社.)

—— (1985). *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*. Gesamtausgabe Bd.43, Frankfurt am Main. (1992 年, 蘭田宗人, セバスティアン・ウンジン訳, 『ニーチェ、芸術としての力への意志』, 創文社.)

Jaspers, K. (4.Aufl. 1981 (1936)). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin/ New York, S.382f. (1966, 67 年, 草薙正夫訳, 『ニーチェ』 上下, 理想社)

Kaulbach, F. (1980). *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/ Wien.

Löwith, K. (4.Aufl. 1986 (1935)). *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg. (1960 年, 柴田治三郎訳, 『ニーチェの哲学』, 岩波書店.)

Maurer, R. (1984). 'Nietzsche und das Experimentelle', in: M. Djuric & J. Simon (hrsg), *Zur Aktualität Nietzsches I*, Würzburg, S.7-28.

Picht, G (1988). *Nietzsche*, Stuttgart. (1991 年, 青木隆嘉訳, 『ニーチェ』, 法政大学出版局.)

Rossi, P. (1975). 'Hermeticism, Rationality and the Scientific Revolution', in: M. L. R. Bonelli & W. R. Shea (Eds.), *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*, New York. (1985 年, 大谷隆昶訳「ヘルメス主義、合理性、科学革命」, 村上陽一郎・大谷隆昶・横山輝雄訳, 『科学革命における理性と神秘主義』, 新曜社.)

Shea, W. R. (1975). 'Trends in the interpretation of seventeenth century science', in: M. L. R. Bonelli & W. R. Shea (Eds.), *Reason, Experiment and Mysticism in the Scientific Revolution*, New York. (1985 年, 横山輝雄訳, 「十七世紀科学の解釈における諸傾向」, 村上陽一郎・大谷隆昶・横山輝雄訳, 『科学革命における理性と神秘主義』, 新曜社.)